

## گرهی در داستان عاشق شدن پادشاه بر کنیزک

دکتر احمد شوقی نوبر\*

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوی

(تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۱۹، تاریخ تصویب: ۸۹/۱۰/۱۴)

### چکیده

عاشق شدن پادشاه بر کنیزک، نخستین داستانی است که مولانا آن را حسب حال ما خوانده، و بعد از عشق نامه مثنوی (سی و پنج بیت نخست) سروده است؛ طرح داستان به گونه‌ای است که مولوی توانسته پاره‌ای از اصول عرفانی و عقاید خود را، به مناسبت‌هایی در ضمن آن بیان کند جز آن که در فرجام آن، در دفاع از کار پادشاه و حکیم در کشتن زرگری بی‌گناه، گرهی در کارش افتاده، و ناگزیر برای تأویل آن به استفاده از تمثیل و استناد بر آیات و روایات چنگ زده و با شدت و حدت از آن دفاع کرده است؛ با این همه، حالت بُهت و حیرت خواننده را از کار حکیم الهی ترک نمی‌کند؛ به همین مناسبت نگارنده بر آن شد که مستندات مولوی را در آن مورد، از دیدگاه‌های مختلف بررسی کند تا شاید توفیقات حقّ - تعالی - دستگیرش شود و راه به جایی ببرد، و یا حداقل طرح مسأله خود انگیزه‌ای گردد بر مثنوی پژوهان، برای تحقیقات بیشتر در این زمینه.

واژه‌های کلیدی:

شاه، کنیزک، زرگر، حکیم الهی، وحی و الهام، خضر.

## مقدمه

ماجرای عاشق شدن شاه بر کنیزک - صرف نظر از افزوده‌های نغز و زیبای عرفانی، اخلاقی، فلسفی و روان‌کاوی - بدین تقریب است:

در روزگاران پیش از این، پادشاهی بود که مُلک دین و دنیا را با هم جمع داشت، روزی این پادشاه با ندیمان خویش به شکار می‌رود؛ در شارع شهر، کنیزکی می‌بیند و دل در گرو عشق او می‌نهد و بی‌آرام می‌شود و مالی می‌بازد و او را به دست می‌آورد و از وصالش برخوردار می‌گردد؛ ولی از قضای بد روزگار، آن کنیزک بیمار می‌شود، و شاه طبیبان را از همه جا گرد می‌آورد و وعده گنج و مال بدیشان می‌دهد، و آنان چون تکیه بر قدرت طبابت و دانش خود می‌کنند، استثنا و حول و قوه الهی را از یاد می‌برند و از این رو خدای - تعالی - عجز و بیچارگی بشر را بدیشان نشان می‌دهد و در نتیجه هر دارویی که برای مداوا می‌دهند بر عکس تأثیر می‌کند، و شاه، مثل هر انسان دیگر، وقتی از اسباب صوری ناامید می‌گردد روی به مُسَبِّب الاسباب می‌آورد، و پا برهنه و سراسیمه سوی مسجد می‌دود، و از سوز دل به قدری اشک می‌ریزد که سجده‌گاه پر آب می‌گردد، و چون از صمیم دل، پناه به خدا می‌برد دریای رحمت الهی به جوش می‌آید، و وقتی در میان گریه خوابش می‌برد حق - تعالی - او را در خواب به پیری حکیم - که گره از کار فرو بسته او بگشاید رهنمون می‌کند و او فردای آن روز در ایوان، برای تحقق یافتن خواب خود به انتظار می‌نشیند، و به ناگاه از دور «فاضلی پر مایه»، گویی «آفتابی میان سایه» می‌بیند، و به جای حاجبان، خود به استقبال او می‌شتابد، و با همان ملاقات نخست، چنان علاقه خاطر به او می‌یابد که احساس می‌کند می‌بایست دل به او می‌بست نه به کنیزک؛ بدین گونه دست او را می‌گیرد و او را در حرم، پیش کنیزک می‌برد و قصه رنجوری معشوق خویش با او در میان می‌نهد. آن حکیم از نبض بیمار و علائم بیماری پی می‌برد که رنج او از ناحیه دلش است نه از جسمش، ولی این راز را از همه پنهان می‌دارد، و از شاه می‌خواهد که خانه را از همه خلوت کند تا از کنیزک چیزها بپرسد؛ وقتی خانه، جز از طبیب و بیمار، از همه خالی می‌گردد از بیمار - بدین مناسبت که علاج اهل هر شهری جدا از دیگر شهرهاست - درباره شهر و خویشاوندانش سؤالها می‌پرسد، و آنگاه که بیمار از جایگاه و از کسان خویش سخنها می‌گوید، حکیم به

دقت با گوش، به سخنانش گوش می‌سپارد و با دست، نبضش را می‌آزماید، و متوجه می‌شود که چون سخن از شهر سمرقند به میان می‌آید نبض بیمار بر می‌جهد و رنگش سرخ و زرد می‌گردد، و بعد از پرس و جوها در می‌یابد که او عاشق زرگری است که در سر پل سمرقند، در کوی غاتفر سکونت دارد؛ آنگاه به او وعده بهبود می‌دهد بدان شرط که رازش را بر کسی فاش نکند. حکیم از آنجا بر می‌خیزد و پیش شاه می‌رود و او را با شمه‌ای از آنچه بود آگاه می‌کند و از او می‌خواهد که برای مداوای بیمار کسانی را سوی زرگر بفرستد و با زر و خلعت و وعده او را فریفته به دربار بیاورد. فرستادگان شاه، زرگر را بدین بهانه که چون مهارتش در زرگری همه جا فاش شده و شاه می‌خواهد او را زرگر خاص دربار خویش کند به دربار می‌آورند؛ سپس حکیم از شاه می‌خواهد که آن کنیزک را به عقد او در آورد تا آب وصل، مایه دفع آتش عشق کنیزک شود، بعد از این که آن دو، شش ماه کامرانی می‌کنند حکیم شربتی می‌سازد و به خورد زرگر دهد، و زرگر از تأثیر آن، مریض شده همچو شمع می‌سوزد و پیش کنیزک می‌گدازد و به خاموشی می‌گراید، و با مرگ او، کنیزک از رنج بیماری و از عشق او خلاص می‌یابد.

## منشأ داستان

*استاد فروزانفر* در باره منشأ اصلی این داستان، حاصل تحقیقات خود را هم در شرح مثنوی شریف (۱۳۸۶، ج ۱: ۴۱)، و هم در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی (۱۳۴۷: ۳) نقل کرده است.

از تأمل در این منابع چنین برمی‌آید که مولانا در سرودن این حکایت متأثر از یک منبع نبوده است بلکه احتمالاً در قسمت مربوط به تشخیص بیماری عشق، تحت تأثیر چهار مقاله عروضی (حکایت پنجم از مقالات چهارم)، و در نحوه معالجه، متأثر از حکایتی از مصیبت‌نامه عطّار بوده است: در چهار مقاله، بیمار یکی از اقربای قابوس وشمگیر، پادشاه گرگان، و طبیب او بوعلی سیناست که مثل حکیم مثنوی دست بر نبض وی می‌نهد و از کسی که بر کوی‌ها، و سرای‌های شهر آشنایی داشته، می‌خواهد که نام آنها و ساکنانشان را برشمارد؛ و بدین‌گونه از شدت یافتن نبض جوان به هنگام شنیدن نام معشوقه‌اش در می‌یابد که او از عشق چه کسی بیمار شده، و آن را به قابوس وشمگیر اطلاع می‌دهد و

قابوس از کیفیتِ معالجه او سخت شگفت زده می‌شود، و عاشق و معشوق را که هر دو خواهر زادگانش بودند به عقد هم در می‌آورد و جوان عاشق از چنان رنجی که او را به مرگ نزدیک کرده بود؛ خلاص می‌یابد. (ر.ک. نظامی عروضی، ۱۳۳۳: ۱۲۱).

در مصیبت‌نامه حکایتی هست که می‌توان آن را مأخذ قسمت دوم داستان مورد بحث از مثنوی (شربت خوراندن حکیم به معشوق، به منظور بیمار و زرد و زشت روی کردن او) دانست، که این حکایت خود شباهت بسیار با داستانی دارد که نظامی گنجوی در اسکندرنامه آورده است؛ جز آن که در اسکندرنامه از آن جوان عاشق و نیز از حکیم اسم برده شده: جوان، ارشمیدس نامی از ندیمان پادشاه است که عاشق کنیزک چینی شده بوده، و آن دانای روم - که با خوراندن شربت بر پری روی، او را زشت روی کرده و از نظر ارشمیدس انداخته بود - ارسطو نام داشته است. (ر.ک. نظامی گنجوی، ۱۳۶۳: ۵۵) ولی در مصیبت‌نامه هیچ نامی از آن دو به میان نیامده است؛ با این حال در مقایسه مثنوی با مصیبت‌نامه در داستان موردنظر، غیر از تشابه موضوعی، متوجه قرائتی می‌شویم که دلالت دارد بر آن که مولانا در نظم این داستان به مشابه آن در مصیبت‌نامه نظر داشته است که از آن جمله است دو بیت زیر از هر کدام، در خلاص یافتن عاشق از وبال عشق معشوق، به سبب زشت روی شدن معشوق از شربت حکیم:

«چون بدید آن مرد دانا روی او / نیز دیگر نگرست از سوی او»

«آن همه بیماری او باد گشت / از کنیزک تا ابد آزاد گشت»

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۲۳۷)

«چون ز رنجوری، جمال او نماند / جان دختر در وبال او نماند»

«چونک زشت و ناخوش و رخ زرد شد / اندک اندک در دل او سرد شد»

(مولوی، ۲۵۳۶: ۱۱)

در مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، گذشته از حکایت ذکر شده از چهار مقاله، یکی از حکایات فردوس الحکمة (چاپ برلین، ص ۵۳۸) به عنوان منشأ اصلی داستان موردنظر از مثنوی نقل شده است که چون شباهت آن با داستان مثنوی کمتر از شباهت چهار مقاله است از ذکرش صرف نظر می‌کنیم. (ر.ک. فروزانفر، ۱۳۴۷: ۳)

## بحث و بررسی

داستان شاه و کنیزک و زرگر یکی از شیواترین و پربرترین داستان‌های مثنوی است، مولانا در پرداختن این داستان طبعی پر شور و بیانی مؤثر دارد؛ و آن چنان که شیوه او در داستان‌پردازی است یک خط مستقیم را در روایت داستان تعقیب نمی‌کند بلکه غالباً به کمترین مناسبت از متن و تنه اصلی داستان بیرون می‌زند و خواننده را با خود به گشت و گذار در عالم عرفان و اخلاق و روان‌کاوی بیماران روحی، و شرح آلام بی‌زهارشان می‌برد و پس از نتیجه‌گیری از موضوعات فرعی، با مهارت، دوباره به اصل داستان برمی‌گردد؛ موضوع محوری این داستان بیان فرق میان عشق مجازی و عشق حقیقی است و این نتیجه که عشق مجازی از آنجا که خاستگاهش جمال ناپایدار زیبا رویان است؛ ناپایدار و مایه رنج و بیماری و ننگ است؛ پس

«عشق آن زنده‌گزین کو باقیست / کز شراب جانفزایت ساقیست». (مولوی، ۲۵۳۶: ۱۱)

هر چند مولوی در جای جای داستان، نتایج استوار و روشن از سخنان آتشین و بحث‌های فلسفی و عرفانی خویش می‌گیرد - که نمونه‌هایی از آن را در کتاب بر لب دریای مثنوی (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۸) می‌توان یافت - ولی وقتی به توجیه کشته شدن زرگر بی‌گناه به دست حکیم می‌رسد گویی خود احساس می‌کند که به بیان نکته‌ای رسیده که هم تأویلش مشکل است و هم فهمش از مقدور ذهن و درک خلق بسیار دور است؛ از این رو متوسل می‌شود به اشاره و استناد بر آیات و روایات، و نقل حکایات و تمثیلات که از بیت:

«کشتن این مرد بردست حکیم نی‌پی امید بود و نی‌ز بیم»

(همان، ۱۲)

شروع می‌شود و صد و دو بیت را شامل می‌گردد. این دفاعیات مولانا را براساس دو محوریت موضوعی، و یک نتیجه‌گیری می‌توان بررسی کرد: یکی آن که کشتن حکیم، زرگر را بر پایه الهام و وحی الهی بوده نه بر پایه هوی و شهوت، لذا «بدگمانی و نبرد» را باید رها کرد، و دیگر این که آن حکیم، مثل حضرت خضر - که حلق آن پسر را برید - صاحب علم لدنی و فرستاده حق - تعالی - و پاک از حرص و هوی بود لذا به‌مانند او «نیک بدنما» کرده است؛ و سرانجام نتیجه همه مباحث این است که «کار پاکان را

قیاس از خود» نباید گرفت که همین بیان نتیجه، خود شامل حکایت «مرد بقال و طوطی» می‌شود که الحق و الانصاف مولانا به خوبی و زیبایی هر چه تمام‌تر با این حکایت از عهده بیان نتیجه مباحث برآمده است؛ و گر نه اگر جای تردید هست در صحت دو موضوع ذکر شده در قبل است.

بعضی از صاحب‌نظران - از جمله علامه محمدتقی جعفری (۱۳۷۲، ج ۱: ۱۴۰)، و محمدعلی اسلامی ندوشن (۱۳۷۷: ۱۳۵)، و رینولد نیکلسون (۱۳۸۴، دفتر اول: ۲۸) - این حکایت را تمثیلی می‌دانند، و معتقدند که مولانا از افراد و اتفاقات آن، بیان اصول اخلاقی و عرفانی را به طریق رمز و تمثیل قصد کرده است.

*استاد فروزانفر* با آن که چنین تأویلها را مناسب مذاق مولانا نمی‌داند، از قول حکیم سبزواری، شارح مثنوی، صور مختلف تأویل آن را ذکر می‌کند، این که: عقل، شاه است؛ و نفس، کنیزک، که معشوقه اوست؛ و تن، معشوقه کنیزک است؛ و معالج حقیقی، مرشد کامل است؛ و زرگر، دنیاست... (ر.ک. ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۰). اکبر آبادی ولی محمد (۱۳۸۶، ج ۱: ۲۰) همین نظر را دارد جز آن که افزوده است مراد از اطباء، شیخان مزور است که بر مسند ارشاد می‌نشینند ولی قابلیت آن مرتبه را ندارند. نیکلسون از قول یک شارح ایرانی - که نام او را نبرده - شاه را روح متجسد در آدمی ذکر کرده که به نفس (= کنیزک) عشق می‌ورزد و نفس با همه پیوند مسلمی که با او دارد مستعد و مایل نیست که دنیای خود را با دنیای بهتر او معاوضه کند، و این عدم استعداد به صورت بیماری در او ظاهر می‌شود، و طبیبان مدعی را کنایه از عقل دانسته که بر مرض بیمار می‌افزاید و چون روح (= شاه) عدم کارایی عقل را می‌بیند به درگاه الهی متوسل می‌شود و حق - تعالی - جمال خود (= دل) را مأمور درمان نفس (کنیزک) می‌کند، و او با مخالفت با زرگر (= هوی و هوس) و از میان برداشتنش، نفس اماره را به صلاح و سلامت می‌آورد و تبدیل به نفس مطمئنه می‌کند. (ر.ک. نیکلسون، ۱۳۸۴، دفتر اول: ۲۸)

برخلاف این نظر، ظاهراً خود مولوی قصد تمثیل از آن نداشته است زیرا گفته‌اند: «در مثل مناقشه نیست»؛ یعنی اگر این داستان برای تمثیل بود مولوی احساس نیاز نمی‌کرد که در اثبات بی‌گناهی شاه و حکیم در کشتن زرگر، گرد این همه استدلال بگردد.

حال برگردیم بر سر نقل و نقد دفاعیات مولوی از حکیم و شاه، که گفتیم بر پایه دو موضوع محوری و یک نتیجه‌گیری است :

### ۱- آیا حکیم در کشتن زرگر بر پایه وحی و الهام عمل کرده است؟

مولانا در ابیاتی چند کار حکیم را در ارتباط با وحی و الهام الهی دانسته که از آن جمله است ابیات زیر:

«او نکشش از برای طبع شاه تا نیامد وحی و الهام اله  
آنک از حق یابد او وحی و جواب هر چه فرماید بود عین صواب  
گر نبودی کارش الهام اله او سگی بودی درانده نه شاه»

(مولوی، ۲۵۳۶: ۱۲)

در این ابیات کار حکیم و شاه در کشتن زرگر، بر پایه وحی و الهام تلقی شده است؛ از این رو توضیحی اجمالی درباره این دو اصطلاح، برای قضاوت در کار آن دو، و نیز در گفتار مولانا جلال‌الدین رومی؛ ضروری می‌نماید.

وحی در المفردات فی غریب القرآن، در لغت به معنی اشاره سریع آمده، چنان که بر کاری که توأم با سرعت باشد می‌گویند: «أمرٌ وُحیٌّ». وحی گاهی با کلامی است به طریق رمز و تعریض؛ و گاه با صوتی است مجرد از ترکیب او عبارت‌آ، و یا با اشاره به وسیله بعضی از جوارح، و یا به وسیله نوشتن. چنان که «أوحی» را در آیه کریمه «فَخَرَجَ عَلٰی قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحٰی إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» - که درباره زکریا (ع) می‌باشد - حمل بر آن معانی کرده‌اند. معنی وحی در آیه شریفه «وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَيْهِمْ» بر همان وجوه است که ذکر شد... به سخن الهی نیز که بر انبیاء و اولیاء القاء شود نیز وحی گفته می‌شود و آن به مدلول آیه «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا، أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ» دارای انواعی است: یا به وسیله فرستاده‌ای [از ملائک] است. که ذاتش دیده می‌شود و صدایش نیز شنیده می‌گردد مثل تبلیغ جبرئیل - علیه السلام - بر نبی به صورت معین. و یا با شنیدن کلام است بدون دیدن به چشم، همچون شنیدن موسی (ع)

کلام خدای را، عَزَّ وَجَلَّ. و یا با افکندن معنی بر سویدای دل است، چنان که پیامبر - علیه الصَّلوةُ وَالسَّلَامُ - فرمود: «إِنَّ رُوحَ الْقُدْسِ نَفَثَ فِي رُوعِي». و یا به وسیله الهام (فهماندن معنی به سرعت) می‌باشد؛ مانند «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضَعِيهِ». و یا با مَسْحَر گردانیدن: مثل «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ...» و یا به وسیله خواب است، چنان که پیامبر - علیه الصَّلوةُ وَالسَّلَامُ - فرمود: «إِن تَقَطَّعَ الْوَحْيُ وَ بَقِيَتِ الْمُبَشِّرَاتُ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِينَ. فَالْأَلْهَامُ وَ التَّسْخِيرُ وَ الْمَنَامُ...» . (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۱۵، نقل به ترجمه)

*از تأمل در آنچه نقل شد چنین برمی‌آید که وحی معانی گسترده‌ای دارد و در کل عبارت است از معنایی که به طریق رمز و تعریض بر کسی یا هر موجودی ذی‌شعور به سرعت افکنده می‌شود اعم از این که القاء کننده معنی، حق - تعالی - باشد یا کسی دیگر؛ و می‌توان وحی را از لحاظ آن که از جانب خدا یا غیر خدا باشد بر دو نوع تقسیم کرد: ۱- وحی الهی همان که بر انبیا و اولیا و مخلوقاتی چون زنبور عسل، و هر مخلوق ذی‌شعور دیگر القا می‌شود.*

۲- وحی غیر الهی، از آن نوع که شیاطین بر هم‌دیگر یا بر پیروان و اولیای خود می‌کنند؛ و وحی الهی را می‌توان بر دو قسم دانست: *وحی تکوینی، و وحی تشریحی.*

*وحی تکوینی را حق - تعالی - در سرشت هر کس و هر جانداري به ودیعه نهاده تا منفعت خویش از ضررت باز شناسد و به کاری هدایت شود که از برای آن آفریده شده است، چنان که حق - تعالی - از زبان حضرت موسی (ع) فرماید: «قَالَ رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ» (طه، ۵۰) و نیز فرماید: «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنْ أَجْبَالِ بُيُوتًا» (النحل، ۶۸). از آنجا که سرشت انسانها به علت انواع آرایشها از پاکی نخستین فطرت به دور افتاده است بهره بردن از وحی تکوینی بر کسانی مقدور است که دلشان را با تهذیب نفس، به نهایت صفا و پاکی برسانند. در مثنوی کار چنین کسان به کار رومیان در مری با چینیان در تصویرگری مثل زده شده است که به جای بهره بردن از صد رنگ، به بی‌رنگی و زدودن زنگها از «آیینة زنگار گرفته دیوارها» می‌گیرند و در نتیجه بر اهل رنگ یعنی چینیان، در بازتاب دادن تصویرها سبقت می‌گیرند:*



«آن صفای آینه لاشک دل است    کو نقوش بی‌عدد را قابل است...  
تا ابد هر نقش نو کاید برو    می‌نماید بی‌صوری اندرو  
اهل صیقل رسته‌اند از بو و رنگ    هر دمی بینند خوبی بی‌درنگ  
نقش و قشر و علم را بگذاشتند    رایت علم یقین افراشتند...»

(مولوی، ۲۵۳۶: ۱۷۲)

ولی دیگر جانداران، به سبب باقی بودنشان بر فطرت پاک نخستین، بطور مستمر از افاضات وحی تکوینی برخوردارند.

وحی تشریحی، که مخصوص انبیاست، براساس حدیث نقل شده از پیامبر اکرم (ص) - که پیش‌تر نقل شد (اتَّقِعَ الْوَحْيَ وَ...) - با خاتمیّت آن حضرت، خاتمه یافته است لذا آنچه از وحی الهی در معنی اعمّ باقی مانده تسخیر (= وحی تکوینی) و رؤیای صادقانه است. با این حال، اهل وحدت از صوفیه، بخصوص ابن عربی و مولانا جلال‌الدین رومی نظری متفاوت با آنچه که گفته شد، دارند.

وحی از دیدگاه ابن عربی انبعاث و القائی است از ذات نفس انسانی، و کشفی از اعماق آن؛ و یا به عبارت دیگر فیضی است از روح کلی (= عقل کلی) که دائماً در نفوس جزئیّه متحد با آن در جریان است، زیرا به نظر او وجود یکی است، و فرقی میان حق و خلق، و ربّ و عبد نیست، و در نتیجه در وحی نه نزولی در کار است و نه واسطه‌ای؛ بطوری که در تعلیق بیت زیر از فصوص الحکم:

«وَلَا يُلْقَىٰ عَلَيْكَ الْوَحْيَ فِي غَيْرٍ وَلَا تُلْقَىٰ»

(ابن عربی، ۱۳۶۵: ۹۳)

(وحی نه در غیر القای می‌شود و نه تو آن را در غیر القای کنی) آمده است:  
«إِذَا كَانَ الْوُجُودُ وَاحِدًا لَا فَرْقَ بَيْنَ حَقِّهِ وَ خَلْقِهِ وَلَا بَيْنَ رَبِّهِ وَ عَبْدِهِ فَمَا مَعْنَى التَّنْوِيَةِ فِي الْوَحْيِ؟ أَيْ مَا مَعْنَى قَوْلِنَا أَنَّ الْوَحْيَ يَنْزِلُ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْخَلْقِ أَوْ مِنَ الرَّبِّ إِلَى الْعَبْدِ؟! لَا نَزُولٌ وَلَا وَسَاطَةٌ فِي النَّزُولِ فِي مَذْهَبِ ابْنِ عَرَبِيٍّ، فَمَا يُلْقَى الْوَحْيُ فِي غَيْرِ ذَاتِ الْحَقِّ أَوْ كَمَا يَقُولُونَ، لَا يُلْقَى الْوَحْيُ إِلَّا مِنْ مَقَامِ الْجَمْعِ إِلَى مَقَامِ التَّفْصِيلِ. الْوَحْيُ إِذْ أَنْبِغَاتٌ مِنْ ذَاتِ

النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَ كَشْفُ عَنْ أَعْمَاقِهَا، أَوْ هُوَ فَيْضٌ مِنَ الرُّوحِ الْكُلِّيِّ السَّارِي فِي جَمِيعِ  
النُّفُوسِ الْجَزَائِيَّةِ الْمُتَّحِدِ بِهَا عَلَى الدَّوَامِ». (عفیفی، ۱۳۶۵: ۹۴)

: هر گاه وجود چنان واحدی باشد که نه فرقی میان حق و خلقتش باشد و نه بین ربّ و عبدش، پس در این صورت دوگانگی در وحی، یا قائل شدن بر این که وحی از جانب حقّ به خلق، یا از ربّ به عبد نازل می‌شود چه معنی خواهد داشت؟! در مذهب ابن عربی، در وحی نه نزولی هست و نه واسطه‌ای در نزول، و نه وحی در غیر ذات حق القا می‌شود، [بلکه] هم چنان که می‌گویند: وحی جز از مقام جمع به مقام تفصیل القا نمی‌شود. بنابراین وحی انبعائی است از ذات نفس انسانی و کشفی از اعماق آن، و یا فیضی‌ساری از روح کلی است در همهٔ نفوس جزئی که همیشه با آن روح کلی متحد می‌باشند.

به نظر مولوی، عقل کلّ (= روح کلّ)، حسّ نهانی است که منشاء وحی است، و آن نوری است که اختصاص به خاصگان الهی دارد و آیهٔ کریمهٔ «ما زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَى» (التّجیم/ ۱۷) وصف صائب بودن آن حسّ است. این نور از عقل کلّ به عقل جزء اعطا می‌شود و آن افاضه، وحی خوانده می‌شود؛ با این قیاس طبیعی است که افاضهٔ وحی همیشه برقرار باشد و منقطع نگردد:

«پس محلّ وحی گردد گوش جان وحی چه بود گفتی از حسّ نهان  
گوش جان و چشم جان جز این حس است گوش عقل و گوش ظن زین مفلس است»

(مولوی، ۲۵۳۶: ۷۲)

عقل کل را گفت ما زَاغَ الْبَصَرُ عقل جزوی می‌کند هر سونظر  
عقل ما زَاغ است نور خاصگان عقل زَاغ اوستاد گور مردگان»

(همان، ۶۹۰)

بنابراین صوفیهٔ افاضهٔ عقل کلّ را بر عقل جزء، وحی می‌خوانند و آن را - برای پنهان داشتن حقیقت‌اش از عوام، و مصون ماندن از تکفیر ایشان - وحی دل می‌خوانند:

«نه نجو مست و نه رملست و نه خواب وحی حق والله اعلم بالصواب  
از پی روپوش عامه در بیان وحی دل خوانند آن را صوفیان»

(همان، ۷۱۷)

در شرح مثنوی شریف آمده است که «حقیقت وحی پیوستگی دل است به عالم غیب و ظهور حقیقت بی‌واسطه تعلّم: بدین معنی مخصوص انبیا نیست و در قرآن کریم برای اولیا نیز استعمال شده است: «وَ إِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْخَوَارِجِ أَنْ آمِنُوا بِي وَ بِرَسُولِي.» (المائدة/ ۱۱۱) و صوفیه وحی را منقطع نمی‌شمارند و ظاهراً مراد ایشان معنی اخیر است. (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۱۱۹). بنابراین از نظر مولوی وحی یکی بیش نیست، و آن، نوری است از حسّ نهانی که از عقل کلّ. به عقل جزء دائماً افاضله می‌شود و گذشته از انبیا اختصاص به اولیاء الهی نیز دارد که آینه دلشان پاک از زنگار آرایش‌هاست.

الهام مصدر باب افعال، از لِهَمّ است؛ و إِلْتَهَمَ، و تَلَهَّمَ یعنی بلعید، و از روی حرص خورد.

«الهام در اصطلاح به معنی درد ل افکندن، و در دل انداختن، و در دل افکندگی خدای کاری نیک و مطلبی را می‌باشد»؛ (معین). این اصطلاح در قرآن مجید فقط یک بار، در سوره الشمس، آیه ۸ آمده است.

صاحب مجمع البیان در آیه کریمه «فَالْتَهَمَهَا فَجُورَهَا وَ تَقْوِيهَا»؛ (الشمس/ ۸) گوید: اَيُّ عَرَفَهَا طَرِيقَ الْفُجُورِ وَ التَّقْوَى، (طبرسی، ۱۳۷۹ هـ، ج ۱: ۴۹۸): راه گناه و تقوی را، و پرهیز را از گناه و میلش را به تقوی به او (نفس) معرفی کرد.

منظور آن که مراد از الهام معرفی حق - تعالی - است بر نفس، گناه و تقوی را؛ که نفس تا گناه و تقوی را نشناسد در پرهیز از گناه و تمایل به تقوی بر او بسته می‌ماند.

در تفسیر المیزان، الهام، افکندن [حقیقت] در سویدای دل تلقی شده که عبارتست از افاضه حق - تعالی - صور علمی را - از تصوّر و تصدیق بر نفس. (طباطبائی محمدحسین، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۹۷، نقل به ترجمه)

الهام از دیدگاه صاحب اللمع فی التصوف، فیضی اعمّ میان انبیا و اولیاست جز آن که این فیض نسبت به انبیا امری بر دوام و مستمر است ولی در حق اولیا استمرار ندارد:

«انبیا الهام را به صورت مدام از خدا می‌گیرند، و این، حال آنهاست بر دوام، و فیض حق یعنی الهام و مناجات بدون واسطه بر قلبشان، همیشه می‌ریزد، در حالی که اولیا گاه به گاه چنین هستند.» (سراج، ۱۳۸۲: ۴۴۱)

در کشف الاسرار، الهام یک امر عمومی تلقی شده که حق - تعالی - در دل هر جاندار می‌افکند تا در پی منافع خود برود و از مضرت خویش پرهیز کند، و آفرینش بر پایه الهام است. (ر.ک. میبیدی، ۱۳۵۷، ج ۵: ۴۱۰)

مؤلف مصابح الهدایة الهام را علمی درست و ثابت و مختص اولیا می‌شمارد که خدای - تعالی - آن را در دل اولیاء خود می‌افکند. وی در قول خود استناد می‌کند به آیه کریمه «قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (سبأ، ۴۸)؛ و علاوه می‌کند که متصوفه الهام را خاطر ربّانی می‌خوانند. (ر.ک. کاشانی، ۱۳۸۲: ۵۳)

در کتاب انسان کامل، منشاء و نحوه الهام بیان شده است. براساس این نظر، کسی که دل خود را پاک کند او را با ملائکه مناسبت حاصل می‌شود و چون پاک‌تر و صافی‌تر کند از ملائکه نیز بگذرد و او را با عقل اول مناسبت پدید می‌آید و از عقل اول قبول فیض می‌کند، و بعضی می‌گویند از عقل اول هم بگذرد و با خدا، بی‌واسطه ملک بگوید و بشنود و این نهایت مقامات آدمی است، و علامت این، آن است که هیچ چیز از ملک و ملکوت و جبروت و مبدأ اول بر وی پوشیده نماند، و معنی کشف و وحی و الهام همین است و چنین کس را انسان کامل گویند و آن چنان که عقول و نفوس عالم علوی در امور عالم سفلی مؤثراند، وی نیز مؤثر می‌باشد، و هر کس از او مدد خواهد مدد دهد و همت وی را در کار دنیا و در کار آخرت اثرها باشد، و اگر بعد از وفات وی بر سر تربتش به زیارت بروند و مدد خواهند؛ هم مدد یابند... .

(ر.ک. نسفی، ۱۳۷۹: ۲۵۶-۲۵۷، نقل به تلخیص)

و خواجه شیراز با عنایت به این معنی فرماید:

«بر سر تربت ما چون گذری همت خواه که زیارتگه زندان جهان خواهد بود»

(حافظ، ۱۳۶۲: ۴۱۸)

با توجه بدان چه نقل شد می‌توان گفت: الهام، فیضی اعم است که بر انبیا و اولیا از جانب ملائک (عقول)، و یا عقل اول (جبرئیل) و یا از ناحیه حق - تعالی - افاضه می‌شود و سبب کشف حقایق پنهان و وقوف بر اوضاع ملک، ملکوت و جبروت می‌گردد و این فیض در حق انبیا مستمر است ولی در حق اولیا گاه هست و گاه نیست.

محمود بن علی کاشانی الهام را از ناحیه حق - تعالی - و مخصوص اولیا می‌داند، و آن را خاطر ربّانی می‌نامد، و عزیزالدین نسفی کشف، و وحی و الهام را یکی و عبارت از حصول ارتباط میان انسان کامل و ملائک، و یا میان انسان کامل و خدای - تعالی - می‌شمارد.

فرق عمده الهام با وحی در آن است که وحی - چنان که پیش‌تر ذکر شد - ممکن است از جانب شیاطین انس و جنّ بوده و در نتیجه باعث گمراهی و ناهنجاری گردد حال آن که الهام پیوسته بر پایه هدایت و هموار کردن راه کمال است؛ و فرق دیگر آن که تبلیغ و دعوت به خدا در وحی الهی بر انبیاء شرط است ولی در الهام شرط نیست. از نظر ابن عربی و مولوی فرقی میان وحی و الهام نیست و هر دو عبارتست از فیضی که دائماً از عقل اول در عقول و نفوس جزئیّه در سرریان است، و در نتیجه نه نزولی هست و نه واسطه‌ای؛ بلکه بر اثر تهذیب نفس، حقایق عوالم مُلک، ملکوت و جبروت در آئینه دل اولیاء خدا بازتاب می‌یابد.

### قضاوت یکم در کار حکیم

از آنجا که بر طبق سروده مولوی، نه گناهی از زرگر سر زده بود و نه محقق بود که تباهی بسیار از او در آینده به بار آید می‌توان گفت که کار حکیم در کشتن زرگر برخلاف ادعای مولوی بر پایه وحی و الهام نبوده زیرا وحی و الهام بر اساس تثبیت حق و از میان برداشتن باطل است حال آن که حکیم او را از برای آن کشته بود که زیبا بود و تا زنده بود کنیزک دل از مهر او بر نمی‌گرفت و خیال عشق جانکاه او را از سر به در نمی‌کرد، و تن به عشق یک طرفه تحمیلی نمی‌داد. در واقع آنچه مولانا از قول زرگر در شکایت از عاملین قتل خود بر روی کاغذ جاری می‌کند موثق‌تر است از تقریراتش در دفاع از شاه و حکیم:

«گفت من آن آهوم گزناف من ریخت آن صیاد خون صاف من  
ای من آن روباه صحرا کز کمین سر بریدنش برای پوستین  
ای من آن پیلی که زخم پیل بان ریخت خونم از برای استخوان  
آنک کشتستم پی مادون من می‌دانند که نخسبد خون من

بر منست امروز و فردا بروی است خون چون من کس چنین ضایع کی است...  
(مولوی، ۲۵۳۶: ۱۱)

و با به استناد بیت زیر از همین حکایت:

«کار مردان روشنی و گرمی است کار دو نان حيله و بی شرمی است»

(همان، ۱۶)

آنچه از آن حکیم در فریفتن زرگر و به قتل رساندش سر زده، به حيله گری و سردی نزدیک است تا روشن گری و گرمی.

## ۲- سنجش و تطبیق کار حکیم با کار حضرت خضر<sup>(ع)</sup>:

از آنجا که مولانا کار آن حکیم را به کار خضر مثل زده، و فرموده است:

«آن پسر را کش خضر بیرید حلق سر آن را در نیابد عام خلق  
آنک از حق یابد او وحی و جواب هر چه فرماید بود عین صواب  
آنک جان بخشد اگر بکشد رواست نایب است و دست او دست خداست...  
گر نبودی کارش الهام اله او سگی بودی دراننده نه شاه  
پاک بود از شهوت و حرص و هوی نیک کرد او لیک نیک بد نما...»

(همان، ۱۲)

بجاست که تأملی درباره خضر<sup>(ع)</sup>، و علت بریدن حلق آن پسر کرده، سپس درباره کار حکیم، در قیاس با کار او، قضاوتی بکنیم.

درباره نام حضرت خضر، و این که آیا پیامبر بوده یا نه، اختلاف کرده‌اند. گروهی بر طبق روایات اسلامی نام او را خضر، و کنیه‌اش را ابوالعباس دانسته‌اند، و گروهی دیگر نام او را ایلیا (= ایلیاس)، و بعضی دیگر الیسع (شاگرد ایلیا) گفته، و شهرتش را خضر دانسته‌اند. درباره شهرتش گفته‌اند: بدان مناسبت او را خضر می‌نامند که هر جا پا نهد یا نماز گزارد سبزه زیر پایش بر می‌دمد. مطابق این روایات، او زنده جاوید است چون آب زندگی نوشیده است، و موکل دریاهاست و کشتی شکستگان و غرق شدگان را نجات می‌دهد چنان که الیاس موکل بر خشکی‌هاست و گم شدگان بر راهایی می‌دهد.

(ر.ک. فروزانفر، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۱۸، و نیز مصاحب، ۱۳۸۰، ج ۱: ۸۹۹؛ و نیز هاکس، ۱۳۸۳: ۱۴۴ ذیل ایلیا)

در قرآن مجید، نامی از خضر برده نشده است ولی همه مفسرین اسلامی، خضر را همان بنده صالح دانسته‌اند که موسی (ع) با جوان همراهش، در مجمع البحرین با او آشنا شده بودند، و ماجرای ایشان در سوره الکهف، آیه ۸۲-۶۰ نقل شده است. در کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) داستان موسی و خضر نیامده است، ولی در پاره‌ای از کتب دانشمندان یهود، که در قرن یازدهم میلادی تدوین گردیده، داستانی نقل شده که شباهت نسبتاً زیادی به سرگذشت موسی (ع) و عالم زمانش دارد. هر چند قهرمان آن داستان «ایلیاس (= ایلیا) و «یوشع بن لاوی از مفسران «تلمود» در قرن سوم میلادی می‌باشند (ر.ک. تفسیر نمونه، ج ۱۲، ص ۵۵۵). موارد اشتراک این داستان با قرآن مجید بدین قرار است: ۱- یوشع از خدا می‌خواهد که با عالم روزگار خود ملاقات کند و چون دعایش مستجاب می‌گردد به ملاقات «الیاس» مفتخر می‌گردد و از وی می‌خواهد که به برخی از اسرار اطلاع بیاید، و او به وی می‌گوید که ترا طاقت تحمل آن اسرار نیست، و چون یوشع اصرار می‌کند ایلیاس بدین شرط درخواست او را می‌پذیرد که به وی اعتراض نکند.

۲ - ساختن دیواری که مشرف به ویرانی بود، برای محفوظ ماندن گنج موجود در زیر آن به کودکی یتیم که مالکش بود. لذا این داستان در بقیه رخ داده‌ها با قرآن مجید اختلاف دارد؛ یعنی به «زنده شدن ماهی از آب حیات». و «سوراخ کردن کشتی برای ایمن داشتن آن از تملک، غصب آمیز پادشاه» و «کشتن نوجوانی که اگر زنده می‌ماند تباهی بسیار از او به بار می‌آمد» که در قرآن مجید آمده، در آن اشاره‌ای نرفته است. (ر.ک. همان)

دائرة المعارف اسلامی سه مأخذ برای این داستان ذکر می‌کند:

- ۱- حماسه گیلگامیش که در رسیدن به آب حیات در مصب رودخانه، مشابهت دارد با جاودانه شدن خضر از آب حیات.
- ۲- داستان اسکندر، و رفتنش با آشپز خود در جستجوی آب حیات به ظلمات، و زنده شدن ماهی نمک سود از آب حیات.
- ۳- داستان یهودی یعنی مسافرت یوشع بن لاوی با ایلیا، که پیش‌تر بدان اشاره شد. (ر.ک. دائرة المعارف الاسلامیه، المجلد الثامن: ۳۴۷)

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که در هیچ یک از منابعی که به عنوان مأخذ بر داستان موسی (ع)، و خضر ذکر کرده‌اند نشانی از «کشتن خضر آن نوجوان» را که پیش‌تر اشاره شد؛ نیست.

سید حسین حسینی در حواشی قصه‌های قرآن، کار خضر را در کشتن آن نوجوان تأویل به مأموریت وی بر اجرای امری از امور «نظام تکوینی» از جانب خدا دانسته است؛ یعنی همان طوری که انبیاء مأمور بر اجرای امور تشریحی این جهان هستند گروهی از فرشتگان و نیز کسانی مثل خضر مأمور به پیاده نظام تکوینی هستند، و «از نظر نظام تکوینی هیچ مانعی ندارد که خداوند حتی کودک نابالغی را گرفتار حادثه‌ای کند و [او] در آن حادثه جان بسپارد چرا که وجودش در آینده ممکن است خطرات بزرگی را به بار آورد... به تعبیر دیگر گروهی از مأموران خدا در این عالم مأمور به باطن‌اند و گروهی مأمور به ظاهر، و هر کدام ضوابط و اصول برنامه‌ای مخصوص به خود دارند... و این که می‌بینم موسی تاب تحمل کارهای خضر را نداشت به خاطر همین بود که خط مأموریت او از خط مأموریت خضر جدا بود؛ لذا هر بار مشاهده می‌کرد که گام خضر برخلاف ظواهر قانون شرع است؛ فریاد اعتراض بلند می‌شد، ولی خضر با خونسردی به راه خود ادامه می‌داد، و چون این دو رهبر بزرگ الهی به خاطر مأموریت‌های متفاوت نمی‌توانستند برای همیشه با هم زندگی کنند [خضر]، «اینک وقت جدایی من و توست» را گفت. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۲۶ حاشیه کتاب)

## قضاوت دوم در کار حکیم

بر اساس این تأویل، خضر مأمور حق - تعالی - در اجرای امور تکوینی، و آراسته به علم لدنی بود و بنابه مصلحت عام، آن خون را ریخته بود چون اگر آن پسر زنده می‌ماند، هم پدر و مادر با ایمانش از او گرفتار گناه می‌شدند و هم فساد بسیار از او متوجه جامعه انسانی می‌گشت، ولی ظاهراً - اگر هم آن حکیم را مثل خضر مرد خدا بدانیم - باز هم گره ابهامی در کشتن زرگر به جا می‌ماند، و آن این که زرگر نه گناهی مرتکب شده بود و نه اگر به طور معمول با کنیزک ازدواج و زندگی می‌کرد تباهی فراگیر از او ظاهر می‌شد؛ بنابراین از حکیم الهی مطلوب آن بود که شاه را فی‌المثل با خواندن دو بیت معروف باباطاهر:



«چه خوش بی‌مهربانی هر دو سرب‌ی که یک سر مهربانی درد سرب‌ی  
اگر مجنون دل شوریده‌ای داشت دل لیلی‌ی ازو شوریده‌تری‌ی

(باباطاهر، ۱۳۷۱: ۱۷۱)

تشویق به ترک تکلف و توطئه در مهر کنیزک می‌کرد، و مقدمات ازدواج آن دو را - بی‌آن که قصد بدی داشته باشد - فراهم می‌آورد، و اگر نصیحت را در شاه بی‌تأثیر می‌دید بهتر بود بطور پنهان، شربت مرگ‌زا را بر او می‌خوراند و آن دو را از شر مزاحمت وی خلاص می‌داد.

**مولوی** در دفاعیات خود، از حکیم در بیت یاد شده (آنک جان بخشد اگر بکشد رواست/نایب است و دست او دست خداست)، اشاره کرده به آیه کریمه «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح: ۱۰): «بی‌گمان آنان که با تو بیعت می‌کنند، در حقیقت با خدا بیعت می‌کنند دست خدا بالای دست ایشان است»؛ و نیز به حدیث قدسی «... وَ مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالْإِخْلَاصِ حَتَّىٰ أُحِبَّهُ وَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَ إِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ...» (المناوی، ۱۳۵۷، ج ۲: ۲۴۰): «او بنده من پیوسته با نوافل، تقرب به من جوید تا دوستش می‌دارم، پس هر گاه دوستش بدارم گوش او شوم که بدان بشنود و چشم او گردم که بدان ببیند و دست او باشم که بدان [چیزها را] بگیرد و پای او که بدان راه برود و اگر از من چیزی تقاضا کند البته او را عطا می‌کنم...»؛ و نیز (ر.ک. نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۳۲۰). و این از دیدگاه دین اسلام و نیز عرفان نظری درست است جز آن که - بنابر آنچه که گذشت - ولی بودن آن حکیم مورد تردید است.

بیتی از صائب - در مذمت خسرو پرویز، به خاطر حيله‌ای که در کشتن رقیب خود، فرهاد، به کار بست گویی در نکوهش شاه مثنوی نیز صادق است که با نیرنگ زرگر را فریفت و به دربار خود آورد و آن چنان که شرحش گذشت ناجوانمردانه اقدام به کشتنش کرد:

«شیوه عاجز کشی از خسروان زینده نیست بی‌تکلف، حيله پرویز نامردانه بود»

(صائب، ۱۳۷۱، ج ۳: ۱۲۸۷)

در خاتمه بحث، ذکر این نکته خالی از فایده نیست که از دیدگاه فقه اسلامی حکیم مثنوی، به خاطر تعمّدی که در قتل زرگر با خوراندن شربت کشنده داشته، محکوم به قصاص است؛ چنان که در «المباحث الفقهیه» - در شرح لمعه شهید اول، شمس‌الدین محمد - آمده است: «اگر کسی نزد شخصی طعامی زهرآگین گذارد که مانند آن غذا کشنده باشد و به آن شخص اعلام نکند، یا غذای مسموم را در منزل دیگری بنهد و وی را اطلاع ندهد در تمام این صور اگر مرگی اتفاق بیافتد؛ جانی را باید قصاص نمود.» (ذهنی تهرانی، ۱۳۷۶: ۳۲)

## نتیجه

با توجه بدانچه که گذشت می‌توان گفت مولوی در سرودن داستان عاشق شدن شاه بر کنیزک متأثر از چند منبع بوده و احتمالاً در تشخیص بیماری کنیزک، از «حکایت پنجم از مقالات چهارم کتاب چهار مقاله عروضی» متأثر شده؛ و در «شربت خوراندن حکیم به زرگر به قصد مریض و زشت‌رو و هلاک کردن او»، تحت تأثیر حکایتی از مصیبت نامه عطار بوده است. به هر حال در آن داستان زرگر را که نه مرتکب جرمی شده بود، و نه محقق بود که از زنده ماندنش فساد فراگیر به بار آید، نمی‌توان مثل کودکی که خضر گلویش را بریده بود، مستحق اعدام دانست؛ و نیز بدان مناسبت که وحی و الهام الهی در همه حال برای هموار کردن راه کمال، و استقرار حق و از میان برداشتن باطل است کار حکیم را، مغایر با وحی و الهام، و خاطری از قبل شیطان، و موجب محکوم شدن به قصاص باید شمرد.

## فهرست منابع

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- ابن عربی، شیخ اکبر محیی‌الدین، ۱۳۶۵، فصوص الحکم، با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، اسکندریّه.
- ۳- اسلامی ندوشن محمدعلی، ۱۳۷۷، باغ سبز مثنوی، تهران، نشر یزدان.
- ۴- اکبر آبادی ولی محمد، ۱۳۸۶، شرح مثنوی مولوی، تهران، نشر قطره.
- ۵- المناوی عبدالرؤف، ۱۳۵۷، فیض الغدیر، شرح جامع الصغیر، نشر دارالفکر.

- ۶- باباطاهر، ۱۳۷۱، چلیپای شکسته، دو بیتی پای باباطاهر، به کوشش خسرو زعیمی، تهران، چاپ طوفان.
- ۷- جعفری علامه محمدتقی، ۱۳۷۲: تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، تهران، نشر دارالکتب الاسلامیه.
- ۸- حافظ شمس‌الدین محمد، ۱۳۶۲، دیوان، به تصحیح خانلری، تهران، نشر خوارزمی.
- ۹- دائرة المعارف الاسلامیه، ۱۳۵۲ هـ. ق، ۱۹۳۳ م، مصر، قاهره.
- ۱۰- ذهنی تهرانی، سید محمد جواد، ۱۳۷۶، المباحث الفقهیه فی شرح الروضة البهیة، یا راهنمای فارسی شرح لمعة، قم، نشر کتابفروشی وجدانی.
- ۱۱- راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب.
- ۱۲- زمانی کریم، ۱۳۸۲، بر لب دریای مثنوی، تهران، نشر قطره.
- ۱۳- سراج، ابونصر، ۱۳۸۲، اللّمع فی التّصوف، به تصحیح آلن، نیکلسون، ترجمه دکتر مهدی مجتبی، تهران، نشر اساطیر.
- ۱۴- صائب تبریزی، ۱۳۷۱، به کوشش محمد قهرمان، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
- ۱۵- طباطبایی، علامه سید محمد حسین، ۱۴۰۳، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت- لبنان، نشر مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ۱۶- طبرسی، شیخ ابوعلی فضل بن حسن، ۱۳۷۹ هـ، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت- لبنان، نشر احیاء التراث العربی.
- ۱۷- عطار نیشابوری، ۱۳۸۳، مصیبت‌نامه، به تصحیح دکتر نورانی وصال، تهران، نشر زوّار.
- ۱۸- عیفی، ابوالعلاء، ۱۳۶۵، تعلیقات فصوص الحکم ابن عربی، اسکندریه.
- ۱۹- فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۸۶، شرح مثنوی شریف، تهران، نشر زوّار.
- ۲۰- \_\_\_\_\_، ۱۳۴۷، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تهران، نشر امیرکبیر.
- ۲۱- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، ۱۳۸۲، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، به تصحیح عفت کرباسی و برزگر خالقی، تهران، نشر زوّار.
- ۲۲- مصاحب، ۱۳۸۰، دائرة المعارف فارسی، تهران، نشر شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- ۲۳- مکارم شیرازی آیت الله ناصر، ۱۳۸۶، قصه‌های قرآن، تدوین سید حسین حسینی، تهران، نشر دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۴- مولوی جلال‌الدین، ۲۵۳۶، مثنوی، به تصحیح نیکلسون، تهران، نشر امیرکبیر.
- ۲۵- مبینی، ابوالفضل رشیدالدین، ۲۵۳۷، کشف الاسرار، تهران، نشر امیرکبیر.
- ۲۶- نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۷- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۸۱، الانسان الکامل، تهران، نشر طهوری.
- ۲۸- نظامی عروضی، احمد بن عمر، ۱۳۳۳، چهار مقاله، به تصحیح علامه محمد قزوینی، تهران، نشر زوّار.
- ۲۹- نظامی گنجوی، ۱۳۶۳، سبعة حکیم نظامی، به تصحیح وحید دستگردی، ج ۳، اقبالنامه، تهران، انتشارات علمی.
- ۳۰- نیکلسون رینولد، ۱۳۸۴، شرح مثنوی مولوی، ترجمه حسن لاهوتی، تهران انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۱- هاکس، ۱۳۸۳، قاموس کتاب مقدس، تهران، نشر اساطیر.